

Infinito, nihilismo y nomadismo: tres paradojas de la sociedad postmoderna.

Esther Benítez Márquez

Reception date / Fecha de recepción: 27-03-2009
Acceptation date / Fecha de aceptación: 06-05-2009

Resumen

Cuando supuestamente lo infinito, Dios, debería ser desbancado en nombre de lo finito, el Hombre, resurge la idea griega de infinito como aquello indeterminado, la cosmogonía sin la figura de Creador. El infinito es al mismo tiempo totalidad y nada, presencia y ausencia, y esa referencia a la ausencia lo une con el nihilismo característico de la Postmodernidad. Ésta representa el triunfo de la conciencia desdichada, de la nada del hombre frente a Dios, justamente cuando se proponía desechar todo dualismo. Los habitantes de la sociedad postmoderna son, en consecuencia, nómadas ya que el dualismo ha dado aparentemente paso al pluralismo. Pero dudamos de que ese nomadismo sea real. **Palabras Clave:** modernidad, sedentarismo, mito de Abel y Caín, finito, sujeto, globalización, relativismo cultural.

Abstract. *Infinity, nihilism and nomadism: three paradoxes on postmodern society.*

Even though the Infinite (God) was thought to be displaced by the Finite (the Human being), the greek idea about the infinite, the cosmogony without the Creator's figure, has reemerged. The infinite is both the Whole and the Nothingness, the Presence and the Absence, and just this reference to the Absence links it to the nihilism common in posmodernist world. That one represents the triumph of the "unfortunate consciousness", the Nothingness of human that overcomes God, just while every dualism was to be rejected. Thus, inhabitants of postmodernist society are nomads, because pluralism has apparently followed dualism. But it is not an authentic nomadism.

Key words: modernity, sedentarism, Abel and Cain's myth, finite, subject, globalization, cultural relativism.

Primera paradoja: la aparición del sujeto y la noción de infinito.

La concepción del hombre como subjectum diferencia la Época Moderna de las anteriores. Según Foucault, Steiner y Heidegger se trata del hito que marca un antes y un después en la historia de Occidente. Como nos dice este último, no se trata únicamente de que

el hombre se libere de sus ataduras, sino que se da una profunda transformación en su relación con lo ente al establecerse el sujeto mismo como norma del mundo mediante la noción de re-presentación:

Lo decisivo no es que el hombre se haya liberado de las anteriores ataduras para encontrarse a sí mismo: lo importante es que la esencia del hombre se transforma desde el momento en que el hombre se convierte en sujeto (...)

Pero si el hombre se convierte en el primer y auténtico *subjectum*, esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad. El hombre se convierte en centro de referencia de lo ente como tal. Pero esto sólo es posible si se modifica la concepción de lo ente como tal.” (Heidegger, 1996, p.87)

¿Cómo se ha modificado? Es decir, ¿qué hace posible que aparezca el sujeto, y con él el mundo como objeto de representación? Diremos que la concepción parmenídea del Ser, su desarrollo platónico y la posterior conciencia religiosa los que posibilitan la Época Moderna.

Parménides¹ en su *Poema del Ser*, parece incurrir en una paradoja. Por un lado, describe el Ser como “único, imperturbable y sin fin”. Es y no es no ser, pues, ¿cómo iba a surgir algo de la nada? Los entes sólo pueden surgir de lo que Es. Sin embargo, también nos dice que “...lo mismo es intelegir y ser”, ya que él mismo ha llegado a intelir el Ser. Pero al negar la nada de lo ente reconoce que la ausencia, esa negación misma, está en el pensamiento, lo cual nos lleva a una conclusión paradójica: si el Ser no es no ser y el pensamiento y el Ser son lo mismo y la negación está en el pensamiento, o bien el Ser también es no ser, o bien el pensamiento y el Ser son cosas diferentes.

Del *Poema del Ser* se pueden colegir, pues, dos ideas aparentemente contrarias y fundamentales en la historia del pensamiento en tanto en cuanto éste gira en torno a la ambivalencia entre lo subjetivo y lo objetivo, lo cultural y lo natural:

- a) Podemos pensar que el lenguaje, al contener la negación, no se corresponde con el Ser. Las creaciones humanas, los hechos culturales, son convencionales y subjetivos. Ésta visión es eminentemente negativa, pues define aquello que Es, mediante lo que no es.
- b) Podemos establecer, en consecuencia, que debemos eliminar todo lo que nos induce a error –los elementos cambiantes que captamos mediante los sentidos, lo subjetivo más tarde- para llegar al conocimiento del Ser – pura objetividad. Platón sistematiza este conocimiento, mientras que su dualismo lo hará partícipe de la escisión entre el hombre y el Ser.

1 Cuando Heidegger habla de la concepción griega de lo ente se refiere más bien a la cosmogonía de Hesíodo, en la que los dioses participan en la vida de los hombres y en ese sentido es el hombre el que es contemplado por lo ente y contenido en sus oposiciones. Pero pensamos que la noción de Parménides es la que está a la base del cambio de concepción de lo ente en la Época Moderna.

Como vemos, ambas ideas forman un todo. Las dos, escinden, a fin de cuentas lo universal e inmutable de lo singular contingente, lo objetivo de lo subjetivo, lo perfecto de lo imperfecto, a la vez que se crea un juego necesario entre unos términos y otros.

La visión judeocristiana, que ocupa un largo período de la historia, en la que el Universo es una creación *ex nihilo*, da continuación a la idea de imposibilidad de inteligir el Ser. Al aceptar la nada se tiene que aceptar la existencia del mal, el cual, como no puede estar en Dios, se encuentra en el hombre. Pero no se tratará de ignorancia, como en Platón, sino de saber.

En el Génesis se afirma que el error es introducido por el hombre en el paraíso de pureza. La pureza aquí estaría reñida con el saber ya que el hombre peca cuando come el fruto del árbol de la ciencia. El saber nos aleja del estado natural igual que la autoconciencia nos diferencia de los animales. En el momento en que Adán y Eva se avergüenzan de su desnudez y la tapan distinguen el bien y el mal, la verdad y la mentira. A partir de aquí la cultura será concebida como esa hoja de higuera que tapa la realidad.

No obstante, en la concepción de lo ente como creado, el hombre ocupa la cúspide de la pirámide de la creación precisamente gracias a su conocimiento, por el que es a imagen de Dios.

Por lo tanto, la concepción judeocristiana hereda los postulados de la paradoja en que incurre Parménides: es decir, la escisión y denostación del hombre en detrimento de Dios, por un lado, y el grado que ocupa el hombre en la creación por su cercanía a Dios, de quien es imagen, por otro. Correspondiendo lo primero a la concepción judaica como conciencia desdichada y al Antiguo Testamento y lo segundo al cristianismo y Nuevo Testamento en el que Dios se hace carne y se intenta así superar la escisión entre Creador y criatura, aunque fracasa finalmente al morir en la Cruz.

Estas dos concepciones del conocimiento o cultura como mal frente al estado natural prelingüístico y viceversa nos acompañarán a lo largo de la historia de la filosofía determinando los caminos de ida y vuelta entre la pureza y la impureza. El camino de la impureza a la pureza mediante la cultura introduce la noción de progreso, dejando así abierto un camino interminable. Pero en el hecho de que el saber tenga que ser cribado ya se encierra la idea de impureza en el interior del mismo, lo que conduce a la idea inversa: el saber es impuro luego la naturaleza es lo puro, inocente, simple...etc. El camino de la impureza del hombre hacia esa naturaleza lo coloca en una regresión infinita hacia una pureza que es imposible y que, por otra parte tiene que intentar conseguir racionalmente.

Tenemos, pues, el origen de la “crítica de la cultura” y de la “crítica de la naturaleza”, ideas, que de nuevo se necesitan, paradójicamente, la una a la otra: la “crítica de la cultura” nos lleva a un materialismo salvaje no pretendido y éste a afirmar nuestro dominio sobre la naturaleza y a alabar la cultura.

Cultura y naturaleza aparecen, así, escindidas, como corresponde a la conciencia religiosa o desdichada, aquella que es incapaz de unir, incapaz de amar.

Este dominio de la conciencia desdichada durante la Edad Media es el que provoca la aparición del hombre, ya que lo incognoscible hace de fondo donde resalta éste. La propia escisión subraya la idea de hombre. Aunque varios hechos fundamentales afianzan la duda y el relativismo: el descubrimiento de América, el cambio de cosmogonía debido a los descubrimientos del siglo XVI, la apertura del universo y la idea de que la Tierra no es más que un planeta entre otros, hasta llegar al darwinismo según el cual el hombre es sólo un peldaño más de la escala evolutiva son hechos que cuestionaban el armazón de la sociedad occidental, especialmente, su concepción dualista determinada por su relación con Dios. Es el hombre quien determina la norma del mundo, lo cual, según Heidegger, representa una nueva concepción de lo ente. Pero a la vez, los mismo hechos que relativizan al hombre resaltan su superioridad mediante la técnica..

Hasta entonces el universo era simétrico. Tanto en la visión griega como en la judeocristiana el microcosmos era una imagen del macrocosmos. Pero esta simetría, que presupone el dualismo y que constituye una estructura estética, moral, epistemológica y ontológica, queda rota. Foucault en “Las palabras y las cosas” analiza este cambio, que según él se produce en el Siglo XVII, como el paso del Orden a la Historia. La aparición del hombre es la causa de la caída de la metafísica². Podría tratarse de una revolución adánica: el hombre mata al Creador porque se considera suficientemente maduro para gobernar sólo. La religión judeocristiana es una religión en la que el Padre es terrible. Es una religión sin amor. Por lo tanto, la rebeldía de los hijos es plausible. No en vano, el nihilismo es más que la voluntad de nada, la negación de un orden superior. Pero la liberación del hombre de sus ataduras, sería sólo la superficie del problema, en el fondo cambia el lugar del hombre respecto al mundo y viceversa y este cambio tiene que ver con la idea de representación.

Foucault utiliza como ejemplo de la nueva concepción del signo “Las Meninas” de Velázquez. Esta pintura no tiene referente fijo. Velázquez se retrata a sí mismo en el acto de pintar el mismo cuadro que estamos viendo. Es más, se retrata a sí mismo retratando a dos personas que no ocupan el lugar central de la pintura, que no aparecen en la pintura pero de cuya existencia sabemos porque apreciamos sus siluetas borrosas en el fondo de un espejo. A quien mira Velázquez es a nosotros, pero ese “nosotros” cambia con cada espectador. El cuadro es autorreferente igual que lo es el lenguaje: el signo remite a otros signos en un juego de espejos. También representa al hombre en su relación con la realidad. La realidad no puede ser atrapada plenamente por el conocimiento y la composición de la pintura nos habla de esta tensión. El referente está ausente, sólo podemos ver su silueta borrosa y lejana.

2 La metafísica del Orden, de la Simetría, de lo Dual, tiene su reflejo en lo social. La sociedad es jerárquica, simétrica y dual hasta prácticamente el Siglo XIX: el Rey ocupa el lugar de Dios, esencialmente sólo hay dos clases: la nobleza junto con el clero, y el pueblo. El cambio a la metafísica de la Historia coincide con la aparición en escena de una tercera clase: la burguesía, y con la caída del Antiguo Régimen.

La idea de realidad inaprehensible comienza a predominar y es esa misma idea la que hace aparecer al hombre como asesino de Dios. Heidegger nos dice que es en esta época cuando surge la noción de “imagen del mundo” como concepción de lo ente de la Época Moderna. Pero es una imagen del mundo imperfecta: la del hombre, que siempre será considerado así por la tradición que venimos exponiendo aquí. Desde la perspectiva de Dios el mundo era perfecto, incluso con la existencia del mal. Ahora se introduce la asimetría: la representación de la que es capaz el hombre únicamente refleja sus interior, el mundo le devuelve una imagen pálida de la realidad.

La aparición del sujeto no conlleva el triunfo de lo finito, ya que está ineludiblemente unida al concepto de Ser como aquello indeterminado.

Por último, la concepción mantenida por la religión se traslada a la filosofía y esto sucede claramente en Kant, quien vuelve a recrear la paradoja inicial en un segundo momento con su división entre noumeno y fenómeno en su teoría del conocimiento, y, por otro lado, la confianza en la razón humana y en la “mayoría de edad” del hombre en su ética. Estas son las consecuencias:

Así, se instaura, a partir de la crítica —o más bien, a partir de este desplazamiento del ser en relación con la representación cuyo primer testimonio filosófico es el kantismo—, una correlación fundamental: por un lado, las metafísicas del objeto, más exactamente las metafísicas de ese fondo, nunca objetivable, de donde llegan los objetos a nuestro conocimiento superficial; y por el otro, las filosofías que se proponen como tarea la sola observación de aquello mismo que se ofrece a un conocimiento positivo. Vemos cómo los dos términos de esta oposición se prestan apoyo y se refuerzan uno a otro; en el tesoro de los conocimientos positivos (y sobre todo de los que pueden entregar la biología, la economía y la filología) encontrarán su punto de ataque las metafísicas de los “fondos” o los “trascendentales” objetivos; y a la inversa, en la partición entre el fondo incognoscible y la racionalidad de lo cognoscible encontrarán su justificación los positivismos. (Foucault 2005, p.240)

En definitiva, la caída de la metafísica tiene motivos metafísicos.

Segunda paradoja: el triunfo de la conciencia desdichada en la postmodernidad.

La conciencia desdichada tiene como consecuencia, paradójicamente, la muerte de Dios y la aparición del hombre. Una vez muerto Dios, el tema de la Época Moderna será la superación del “sujeto escindido”, es decir, de toda la historia anterior. Kant tratará de superar la dicotomía empirismo / racionalismo; Hegel, de superar la “conciencia desdichada”; Nietzsche intentará conducirnos del dualismo al matiz; Gehlen tratará de naturalizar la cultura y reducir uno de los polos al otro. Sin embargo, la crisis cultural de

Occidente es la consecuencia de que nuestra autoconciencia lejos de superar su escisión, ha conocido su fracaso. Estos intentos de los que hablamos no llegan a salir del dualismo.

Naturalizar la cultura es imposible: si el hombre es bueno o malo por naturaleza y la cultura puede pervertirlo o mejorarlo, la cultura naturalizada presenta la imposibilidad de cambio, lo contrario a la cultura. Y si el binomio naturaleza / cultura no ha sido superado, tampoco lo habrán sido el binomio objetivo / subjetivo; finito / infinito; lenguaje / mundo; hombre / Dios.

Sin embargo, esta es de nuevo la capa superficial del problema. Hay algo más. En la nueva concepción de signo que se refleja en “Las Meninas” se da una mezcla entre presencia y ausencia. Mediante el signo ya no se significa inmediatamente la presencia. En eso consiste el drama de la Época Moderna. En la nueva concepción de signo la presencia siempre se encuentra diferida. Existe un juego entre la ausencia y la presencia. Precisamente esto mismo recogerá la concepción derridiana del signo en la Postmodernidad.

Finito e infinito no se suprimen entre sí, si no que nacen a la vez y forman parte el uno del otro:

Or, l’infini ne peut venir s’ajouter au fini car dans ce cas, il faudrait qu’il sorte de lui-même pour aller vers le fini, c’est-à-dire qu’il faudrait qu’il ne soit pas infini. Mais il est tout aussi impensable que le fini vienne s’ajouter à l’infini, car le fini ne saurait éter avant l’infini, et il n’est absolument parlant quelque chose que dans son identité avec l’infini. Tous deux doivent donc, s’il apparaissent jamais comme liés, être unis par une certaine nécessité originelle et absolue.” (Philosophie 2009, p. 12)

Un ejemplo claro de este cambio de visión es la recuperación por parte de Nietzsche de la concepción de lo ente de Heráclito frente a la de Parménides para atacar la conciencia religiosa y también como solución a su propio diagnóstico sobre la muerte de Dios. Al deshacernos de esta noción, nos encontramos con que el Universo no es Creado, luego no tiene principio. Lo que se ha eliminado es la noción de origen, porque aunque Dios fuera eterno, fijaba un origen al que recurrir. El Ser no es lo inmutable, único e incorruptible, sino lo constantemente mutable. El devenir es introducido en el Ser. Esta ambivalencia también se daba en la idea aristotélica de infinito: éste nunca puede estar presente en el pensamiento³. El infinito está a la vez presente: es la totalidad, y ausente: es lo inabarcable. Es lo ilimitado y, a la vez, es el límite del pensamiento. Todo y Nada son lo mismo. El Ser implica paradójicamente ausencia por su inabarcabilidad. Pero el devenir nos trae constantemente aquello que es constantemente otro. El devenir da al traste con la idea de perfección y se corresponde con el reinado del hombre y de la episteme de la Historia ya que el tiempo, la nada, lo mutable, son ahora las categorías dominantes. Lo jerárquico, el Orden piramidal es desplazado por lo contingente en todos los aspectos.

3 En Aristóteles el ser proviene a la vez del no-ser, entendido éste como ser en potencia, el cual es un no-ser en acto.

Sin embargo Nietzsche vuelve a reproducir la paradoja a la que venimos haciendo referencia. Parte de los presupuestos de la visión parmenídea y cae en la “crítica de la cultura”. De esta manera, la postmodernidad que lo tomará de referente será, contrariamente a lo que pretendía, el triunfo de la conciencia desdichada.

Al contraponer el arte a la filosofía y acusarla de escindir aquello que es *mostrado* mediante el mito, Nietzsche retoma uno de los “cuernos” de la paradoja de Parménides: el Ser no se puede decir -porque entonces aplicamos la negación, que está en el lenguaje, a aquello que no la tiene-. Tenemos la visión del conocimiento como mal. Su propósito será superar la visión dualista justamente criticando el pensamiento de Parménides, del cristianismo y de Kant, apostando por el devenir, excepto en su concepción del lenguaje que construye sobre la base de quien critica. Pues al afirmar que el Ser no es nada que tenga que ver con nuestras categorías lógicas, sigue manteniendo una postura dualista.

Este pensamiento no está tan lejos de la crítica de Platón a la escritura y de la preeminencia de lo oral frente a lo escrito. Según Nietzsche, la argumentación filosófica nos distancia de la realidad *en sí*, en la medida en que fija aquello que fluye. Según Platón, la escritura nos aleja del Ser, aquello que mediante la voz viene inmediatamente a la conciencia, la cual está conectada con lo perfecto, con las Ideas.

Tanto Nietzsche como Sócrates nos van a hablar de lo mismo: de un conocimiento auténtico que en uno es el arte y en el otro la filosofía y de un conocimiento falso o intencionado: en Nietzsche la filosofía a partir de Sócrates y en Sócrates el arte y más concretamente la escritura. Sócrates criticará a los sofistas y Nietzsche criticará a Sócrates. Mientras que el primero recrimina a la filosofía el hecho de haber matado los instintos artísticos del hombre en nombre de un mundo suprasensible para olvidar el sufrimiento, el segundo acusa al arte de no hablar con verdad. Por eso Nietzsche arremete contra el concepto de verdad.

Sea la realidad Ser o fluir, se está criticando igualmente la mediatez. En el fondo estamos hablando de un estado anterior a la *caída* en el que las palabras se referían a las cosas, y el hombre es culpable de haberse alejado de él. En definitiva, estamos hablando de la conciencia desdichada, aquella que Nietzsche se proponía superar.

Lo que no sospechaba es que su filosofía que calificaba de aristocrática contribuiría a la revalorización de la cultura popular y a la denostación del pensamiento. Su intento es también acercarse al origen, al Ser, pero a la vez es quien por primera vez enuncia la ruptura de la representación. De este círculo vicioso no podremos ya salir, ni de los intentos de restablecer la relación una y otra vez y de romperla.

La introducción del devenir en el Ser conforma una nueva concepción del lenguaje, del conocimiento, de la moral y de la estética. La filosofía de la ruptura implica la fragmentación, la especialización, el relativismo moral, el arte no figurativo, la preeminencia del yo. El hombre está renunciando a la idea de pureza y aceptando la imperfección. Sin embargo, mientras se siga manteniendo una de las categorías, se presupone la contraria, aunque sea

implícitamente. Por este motivo, autores como Derrida, tendrán como objetivo buscar otro lenguaje, otra concepción del mundo totalmente nueva, buscar un margen de la filosofía desde donde hablar de nuevo. Y por este motivo también, la angustia postmoderna consiste en arremeter contra las paredes del lenguaje y caer una y otra vez en posturas extremas en búsqueda de referentes de sentido o, contrariamente, en el nihilismo. Parece que sólo nos quedara el silencio o el aburrimiento de lo cotidiano. Por otro lado, el lenguaje no deja de ser representativo: ahora tratamos de representar el devenir.

Cuando supuestamente lo infinito –Dios- debería ser desbancado en nombre de lo finito –el hombre- resurge la idea griega de infinito como aquello indeterminado, la cosmogonía sin la figura del Creador. Después de todo, la figura de Creador, presupone un cosmos acabado y único. Lo más paradójico es que el Infinito es la Totalidad y la Nada, la presencia pura y la ausencia y esa referencia a la ausencia es lo que lo une con el nihilismo característico de la postmodernidad, que no es simplemente el abismo del hombre ante la ausencia de sentido, sino que la nada se encuentra en el interior de las estructuras profundas, en el interior de lo ente.

El desvelamiento de las creaciones ilusorias y ficticias de nuestra conciencia, nos deja ante una realidad desnuda. Nada hay nada que descubrir ni que preguntarse. El miedo a caer en aquellos presupuestos tan contundentemente criticados, nos hace caer en el inmovilismo, en el silencio y en una ética de la renuncia.

Pese a la “voluntad de ilusión” que Nietzsche proponía como solución ante el nihilismo que se avecinaba, este último ha triunfado. La apatía moral, la idea de que “las cosas son lo que son”, la incapacidad de manifestar un juicio de valor, el infantilismo, la banalidad...en definitiva, la ausencia de pensamiento, son las consecuencias morales de la relativización del conocimiento. Más aún después del enmudecimiento en que se quedó Europa tras la Segunda Guerra Mundial, tal y como nos cuenta Jean Améry⁴. Lo ocurrido entonces, es puesto por la mentalidad postmoderna, en directa relación con la mentalidad moderna y su racionalismo controlador.

En la dicotomía Modernidad / Postmodernidad se reproducen las dos posturas de las que hemos hablado al comienzo: optimismo de la razón y conciencia infeliz. La Postmodernidad desvelará el afán dominador del racionalismo moderno y se presenta como su crítica. Pero la Postmodernidad es Moderna, pues culmina lo que Octavio Paz denominó “tradición de la cultura”. Por un lado, el movimiento moderno confía en la planificación racional para conseguir objetivos pero después critica sus resultados; por otro, el posmodernismo critica el movimiento moderno tal y como en el siglo XIX se critica la Ilustración, pero es, a su vez, producto de las grandes epistemes de la modernidad, el criticismo kantiano y la dialéctica hegeliana. Tenemos de nuevo las dos ideas que se refuerzan mutuamente.

4 En *Años de andanzas nada magistrales*, el autor pone en relación su evolución intelectual, que corre paralela a la de Occidente, y los hechos históricos que él mismo sufrió como judío y miembro de la resistencia francesa.

Por si esto fuera poco, el positivismo y el pragmatismo, criticados por Nietzsche, son reforzados por su propia filosofía en su aspecto de “crítica de la cultura”, en su sospecha del lenguaje. Adorno denomina la filosofía de Nietzsche “doctrina burguesa del poder”, lo cual abre una sospecha: que el triunfo de la “crítica de la cultura” en la que el hombre se animaliza y se cosifica sea una estrategia de poder, de una clase, la burguesa, interesada en las transacciones comerciales y para la que las cuestiones intelectuales son un impedimento. De hecho, ni el positivismo ni el pragmatismo son explicativos. Por otro lado, la fragmentación podría ser una estrategia que siguiera el lema “divide y vencerás”, donde el sujeto interiorizaría los mecanismos de producción de la sociedad industrializada hasta cosificarse a sí mismo, hasta fragmentarse como lo está la jornada y el conocimiento. Si Foucault afirmaba que el paso del Orden a la Historia se producía por la entrada en escena del concepto “hombre”, podríamos pensar que éste ya ha desaparecido y que la Historia ha acabado. Pero esto ha sucedido por exceso. Exceso de yo y de historicidad, y quizás por táctica, y también por lo contrario: por la rutina.

Tercera paradoja: nómadas en la sociedad de bienestar.

Si en la capa más profunda de nuestro mapa físico del pensamiento, se encuentran las relaciones entre el infinito (Dios, Ser) y finito (Hombre); en una segunda capa, que se deriva de la primera, hemos hablado de las nociones de “crítica de la cultura” y “crítica de la naturaleza”. Nos queda la capa más superficial, también íntimamente ligada a las anteriores: la dicotomía nomadismo / sedentarismo.

La “filosofía del *fluir*” tiene como consecuencia una sociedad de nómadas, una sociedad que Zygmunt Bauman denomina “líquida”. El nomadismo entroncaría con la “crítica de la cultura”, ya que es en las sociedades sedentarias donde se crea la cultura.

Esto último se refleja en el mito de Abel y Caín. Abel, que es ganadero y nómada, es asesinado por Caín, que es agricultor y representa lo sedentario. Pero Caín será castigado por Dios, porque el sedentarismo, el bienestar, trae consigo su olvido. La conciencia desdichada se siente culpable por desear establecerse, unirse a la tierra. Su fuerza reside en someterse a Dios con independencia del suelo que pise. No en vano, el pueblo judío es un pueblo nómada.

Pensamos que esta lucha entre Abel y Caín, entre el sedentarismo y el nomadismo, también se da dentro del pensamiento: el sujeto escindido es una escisión *en* el pensamiento. El nomadismo está unido al pensamiento que divide la realidad *en sí* y un sujeto que no puede acceder a ella más que con el pensamiento negativo, y que en la conciencia religiosa hace al hombre un ser que se siente culpable por conocer y que piensa que debería haberse quedado en su animalidad inocente. El sedentarismo está unido al optimismo racionalista: cree en la cultura y en el progreso mediante el conocimiento.

La moral que va unida a la noción del conocimiento como mal es la moral del amor propio. El hombre como animal que es, trata únicamente de sobrevivir. La cultura sería un intento de tapar esta verdad. Esta corriente comprende autores como Hobbes, Nietzsche, La Rochefoucault, y Rousseau y está representada en Abel. Al pensamiento que critica la naturaleza, porque el ser humano además de pertenecer a la misma se diferencia de ella y la puede dominar (dominar las pasiones) mediante la razón y la técnica, le acompaña una moral del deber. Asociaremos ésta corriente a Caín.

Sin embargo, hay algo falso en el nomadismo actual. Las sociedades nómadas, tienen unas leyes rígidas, necesarias para estructurar la comunidad, la cual no se basa en la territorialidad. Son comunidades aisladas que no se mezclan con lo exterior. La ausencia posibilita el movimiento y el movimiento posibilita el cambio. Pero el nomadismo no es auténtico movimiento. Es rotación, movimiento de lo mismo: circularidad. Por el contrario, en el sedentarismo sí hay movimiento: en las civilizaciones los de fuera entran a la ciudad y los de la ciudad se van: hay novedad, mezcla, descubrimiento, conocimiento y pluralismo. Nuestra sociedad es sedentaria. Después de todo, lo que Bauman describe en su libro, es un nomadismo inserto en la estructura de la sociedad de consumo.

La lucha nomadismo / sedentarismo y la consiguiente convivencia entre la “crítica de la cultura” / “crítica de la naturaleza”, aún tienen un tercer momento en la dicotomía globalización / relativismo cultural.

La globalización parte de los presupuestos ilustrados primero, y luego modernos, de la episteme del Orden, de lo que venimos describiendo como confianza en la razón y en una pureza a la que se quiere llegar. Sin embargo, propone la mezcla de todos. Ahora bien, esta contradicción es una apariencia puesto que asimilarlos a una única identidad global es una manera de eliminar lo impuro, la mezcla misma, educándola. El relativismo cultural parte de presupuestos románticos y postmodernos después, de la episteme de la Historia (Foucault), de la idea de una pureza que perdimos y constantemente queremos recuperar. Propone el entendimiento pero no la mezcla. Habla de respeto a la diversidad pero esconde un anhelo de pureza. Ante la mezcla propone la identidad.

Si hasta ahora hemos defendido que las dos corrientes de las que hablamos son en realidad una, en el caso de la globalización y el relativismo, sucede lo mismo.

Nuestra época se balancea, pues, entre el límite y lo ilimitado, lo objetivo y lo subjetivo. Entre el vértigo de lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande. Después de que el mundo haya crecido partiendo de las pequeñas regiones que lo componen hasta la globalidad, nos damos cuenta de que esa amplitud trae consigo una inmensa pequeñez: el mundo se nos ha quedado en pequeño.

Una última sospecha. Si bien se dice a menudo que el nuestro es el tiempo de la subjetividad, pudiera ser que ésta fuera sólo una apariencia y que se trate del triunfo del objetivismo:

La sociedad moderna esconde, tras la apariencia caótica para el pensador clásico, tanto un orden férreo como ninguno anterior, que alcanza a los rincones del deseo y de las pulsiones, donde lo subjetivo se ha convertido en estereotipo objetivo, como potenciales de innovación que han tenido que renunciar a las formas clásicas y que aparecen con un aspecto enfermizo. (Gehlen, 1993, p.20)

Bibliografía:

- Adorno, Theodor W. (1987) *Minima Moralia*. Madrid: Taurus.
- Amery, Jean. (2006) *Años de andanzas nada magistrales*. Valencia: Pre-textos.
- Bauman, Zygmunt (2006) *Vida líquida*. Barcelona: Paidós.
- Escotado, Antonio. (1972) *La conciencia infeliz*. Madrid: Revista de Occidente.
- Foucault, Michel. (2005) *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.
- Gehlen, Arnold. (1993) *Antropología filosófica*. Barcelona: Paidós.
- Heidegger, Martin. (1996) *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, Friedrich. (1988) *Nietzsche: antología*. Barcelona: Península.
- Nietzsche, Friedrich. (1996) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Técnos.
- Parménides (2007). *Poema*. Madrid: Akal.
- Schelling, Friedrich. (2009) "Sur le rapport du réel et de l'idéal dans la nature I". *Philosophie*. 101, p. 12
- Steiner, George (2001) *Gramáticas de la creación*. Madrid: Siruela.